



Malheurs de l'homme et mise à mort rituelle de l'animal domestique dans la société kabiyé

The misfortunes of mankind and the ritual killing of domestic animals in Kabiye society

Raymond Verdier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/513>

DOI : 10.4000/span.513

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 1981

Pagination : 155-173

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Raymond Verdier, « Malheurs de l'homme et mise à mort rituelle de l'animal domestique dans la société kabiyé », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/513> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.513>

MALHEURS DE L'HOMME ET MISE
A MORT RITUELLE DE L'ANIMAL
DOMESTIQUE DANS LA SOCIÉTÉ KABIYÈ (1)

par Raymond Verdier

I. Les entités spirituelles

Monde animal, monde végétal, monde humain sont animés d'une même énergie issue de la puissance du Dieu créateur *esq*; cette énergie créatrice *kaliza* survit à la mort physique et retourne à sa source céleste avant de "sortir" dans un descendant. Ainsi la vie participe de l'oeuvre divine du créateur et la mort est à la

(1). Nous évitons de recourir à la notion de sacrifice pour rendre compte de la pensée religieuse kabiye; en effet, il ne s'agit pas de "faire du sacré" mais de préserver, par diverses procédures (prières, libations, mises à mort,...) la conjonction des deux faces, visible et invisible, de la vie.

Cette conjonction se trouve mise en échec par la négligence et la faute de l'homme, qui, oubliant sa dépendance et subordination vis à vis des esprits protecteurs de la vie, ne respecte pas les interdits et prescriptions de ces derniers. Les esprits entrent alors "en guerre" pour réclamer leur dû, et faute de les apaiser, l'homme encourt leur malédiction et leur malheur.

C'est dans le contexte de cette disjonction qu'il est question des malheurs et de la misère de l'homme, et de la mise à mort de l'animal par laquelle il tente de restaurer l'harmonieuse communication entre le visible et l'invisible.

Notre propos n'est pas ici de proposer l'esquisse d'une "théorie du sacrifice" - ce qui impliquerait une étude comparative délicate et minutieuse -, mais de situer la mise à mort de l'animal domestique dans la pensée et les pratiques religieuses des Kabiye et d'explicitier le sens qu'ils lui attribuent.

charnière des deux mondes complémentaires des hommes et des esprits (1).

De même qu'il y a d'un côté les animaux que l'homme élève, de l'autre ceux qu'il chasse (cf. infra), de même les esprits se répartissent en deux grandes catégories : il y a d'une part, les esprits protecteurs de l'individu, de la maison, du champ, du clan, de la cité, d'autre part les génies de la nature sauvage (2).

Ces génies *alewa* tentent de séduire et d'asservir le voyant, l'homme qui possède la double vue, *kinaw*; entre les *alewa* qui lui proposent la connaissance médicinale des plantes et le voyant *kina-
du* qui leur offre en échange la parole des flûtes, la victoire est au plus rusé, à celui qui réussit à prendre sans donner en contrepartie. Les *alewa* réclament le sang d'un parent du *kina-
du* et l'invitent à leur banquet nocturne; si ce dernier accepte, il devient leur serviteur et sorcier, *efelu*; si, par contre, il réussit à leur arracher leur secret contre une flûte en beurre de karité, qui ne tardera pas à fondre au soleil, il en fait ses serviteurs et devient *tiw*, devin. La communication de l'homme avec les génies sauvages, qui a débuté sous le signe du charme et de la ruse, débouche finalement sur des rapports de force et de domination, qui font, dans un cas, un sorcier, dans l'autre, un devin : telle est la redoutable alternative de ce commerce fatidique pour le bonheur ou le malheur de l'homme (3).

A la séduction trompeuse de ces génies errants, qui se nourrissent de la vitalité humaine, s'oppose la surveillance vigilante des esprits gardiens de la vie de l'homme et des plantes, garants de la

(1). Cf. notre ouvrage "Cité des Dieux, cité des hommes", Paris, à paraître.

(2). Sur la notion de cité comme entité territoriale socio-religieuse et politique, cf. notre article La cité kabiye traditionnelle, in *Annales de l'Université du Bénin*, 1979.

(3). Dans le cas de la sorcellerie, le sorcier mange la vitalité de ses parents pour nourrir ses *alewa*; dans le cas de la divination, le devin doit sacrifier aux *alewa* qu'il a domestiqués et qui ne se nourrissent plus de chair humaine.

production et de la reproduction :

. esprits "de sous la terre", *atgtuna*, ancêtres du foyer et de la maison, qui assurent la continuité de la lignée en "sortant" dans un descendant,

. esprits "de l'eau", *limɔɔanyima*, qui résident dans les mares et qui en "sortent" pour suivre une femme et devenir les *waynyima*, "ceux de derrière", de l'enfant à naître,

. esprits "des champs", *hayimnyima*, qui font germer la semence et protègent les âmes du mil" contre l'action maléfique des sorciers,

. esprits du clan et de la cité, *akɔlma*, médiateurs ultimes entre l'homme et Dieu, dispensateurs de la pluie, chargés de défendre le territoire contre l'ennemi extérieur et de veiller au respect des usages et à l'accomplissement des rituels.

La réussite de tout ce que l'homme entreprend dépend de leur bon vouloir et il ne peut escompter leur bienveillance que s'il se conforme à leurs prescriptions et interdits. Il leur est en effet redoutable de la vie, de la santé et de la prospérité; c'est de la rencontre des deux principes spirituels de l'énergie créatrice *kalisa* et de la force génératrice, *waytu*, qu'il procède : la procréation résulte de la conjonction du *kalisa* et du *waytu*, issus des *waynyima*; par ses principes vitaux, l'homme se trouve ainsi lié aux esprits et il est leur obligé par une relation nécessaire et vitale (1).

Aussi l'homme ne peut espérer vivre une vie longue et paisible, disposer d'une nombreuse descendance, avoir de bonnes récoltes, s'il ne respecte pas leurs exigences et ne s'assure pas de leur bienveillance. Point de malheur qui ne soit interprété comme le signe d'une transgression, comme la sanction d'un mal commis. La misère *kunygn* exprime la souffrance de l'homme qui outrepassa sa condition, rompt le dialogue avec les esprits, viole les principes qui ordonnent la

(1). Sur les principes spirituels de la personne, cf. notre article, Contribution à l'étude de la notion d'être humain dans la pensée et la société kabiye, in *La notion de personne en Afrique noire*, acte du colloque international du C.N.R.S. 1973.

vie en société. Elle est la conséquence du malheur qui conduit l'homme à la pauvreté *kunyɔɣtutu*, elle est cette "chose qui pousse" (*kunyɔɣ* de *nyɔwu*, pousser sur) au détriment de la vie, qui l'empêche de croître et de se multiplier, qui frappe l'homme de stérilité, les nouveaux-nés de mort, la terre de sécheresse, le bétail de la peste ...

II. Santé et sainteté : l'Élu de Dieu

La sainteté - *tɔm wɔ kaɖɔ* (1) - va de pair avec la santé - *tɔmutaa lilin*, litt. la douceur de la peau, et la paix - *niyka*, litt. le froid, la fraîcheur; elle manifeste la puissance bénéfique et protectrice de Dieu contre tout *kiwɔkim*, fait ou acte qui rompt et corrompt - *wɔku* - l'ordonnement vital des êtres et des choses.

L'Élu et représentant de Dieu, le *jɔjɔ*, témoigne de sa sainteté; responsable de la pluie et de la paix sur le territoire de la cité qu'il ne doit pas quitter, il ne peut commettre aucune violence physique ou morale. Sa parole unit et réconcilie, *kɔɣntu*, elle répare et restaure, *dahnu*, elle redresse ce qui dévie par rapport à la norme, elle ré-approprie ce qui est impropre à l'ordre du monde, *kitɔkɔtim*; il ne peut frapper personne, même sa femme, attenter à la vie des plantes, tuer un animal. Son corps est saint, on ne doit pas lui serrer la main quand on le salue, il doit s'asseoir et se coucher sur une peau de chèvre. Exempt de tout mal, il ne doit souffrir d'aucune maladie et doit être en bonne santé. Ainsi protégé,

(1). L'adjectif *kaɖɔ* exprime au sens moral l'idée de méchanceté, d'égoïsme; d'un homme avare, on dira qu'il est *kaɖɔ*; au sens spirituel, le mot désigne le respect religieux, la pieuse vénération à l'égard d'une personne, d'un lieu, d'un rituel : ainsi de la prêtrise, on dira : *kibalu tɔm wɔ kaɖɔ*, l'affaire du grand est sainte; du lieu de fondation du clan, on dira : *kɔtasi taa tɔm wɔ kaɖɔ*; on dira des pierres sur lesquelles seuls peuvent s'asseoir les prêtres : *pɔ tɔm wɔ kaɖɔ*; les rituels ancestraux sont pareillement qualifiés : *sɔnsi tɔm wɔkaɖɔ*; dans toutes ces expressions, apparaît le terme *tɔm*, dans le sens d'affaire (au sens premier, le mot désigne la parole).

par les nombreux interdits de sa charge, du mal, de la maladie et du malheur, il est seul habilité à se rendre dans les lieux saints *kgtasi* de fondation du clan :

- . pour implorer la pluie et demander pardon pour toutes les transgressions qui suscitent le courroux et le châtement des *akqlma*,

- . pour remercier les *akqlma* de donner la santé aux humains et la fécondité à la terre qu'ils cultivent,

- . pour oindre de la terre du clan les jeunes enfants lors des fêtes des récoltes de l'igname *kiygna* en août et du mil *sankayin* en décembre, ainsi que les initiés *kgnɔana* (H) et *akpema* (F), qui, pour la première fois, pénètrent dans le sanctuaire classique.

Lors des grands rituels agraires et cynégétiques, le *jɔjɔ* se rend dans les lieux saints pour invoquer les *akqlma* et *esɔ* verser l'eau sur terre, *tɔtu*, et le cercle de pierres, *kooka*, qui figure le lieu de fondation et la puissance du clan; on dit que par ses libations, il "fait entrer la fraîcheur (= la paix) dans le pays".

La prière *ngɛ lɔw* (litt. jeter la bouche) peut revêtir des accents pathétiques, où le prêtre exprime son désarroi, reproche aux *akqlma* leur négligence et adresse finalement à Dieu ses doléances :

- . Prière à l'*gkqlmyɛ* Kantoh, village Faren, Clan Kumbere
ouverture des chasses (janvier 1965)

'Kantoh, ne considère pas les fautes de tes enfants

'Si quelqu'un est contre toi, dresse-toi contre lui !

'Tu dois surveiller strictement la communauté au lieu

'De la négliger et de considérer les fautes de tes

'Enfants. A qui appartiennent-ils si ce n'est à toi !

'Nous ne comprenons pas que tu nous négliges !

'Pourquoi cela ? nous te remercions cependant.

- . Prière à l'*gkqlmyɛ* Cacara, village Faren, Clan Cacara

'Dans les années passées, nous quitions ce lieu

'Et la pluie nous accompagnait.

'Aujourd'hui j'ai semé et je ne récolte pas de mil,

'Il sèche dans le champ; vous avez changé ce monde.

- . Prière à l'*gkqlmyɛ* Kanyagade, village Faren, Clan Kumbere

'Ma limite s'étend de Sedudê à Pèsem

'Je ne trouve aucun fruit, je ne comprends rien !
 (il s'adresse alors à Dieu :)
 'Tu es celui qui a fait descendre l'homme,
 'Tu es le seul à connaître le coeur de l'homme,
 'Autrefois un enfant qui se promenait en brousse
 'Trouvait des fruits à manger;
 'Maintenant il n'y a plus rien, où donc chercher refuge !
 'Je ne mens pas, je ne vois pas le chemin.

Ayant achevé de parler, le prêtre, dans un geste d'apaisement et de reconnaissance pour les bienfaits escomptés, procède au rite de "verser l'eau", *lim lisu* : il répand sur les pierres du lieu saint un peu d'eau ou de bière de mil, pour que sa parole soit entendue et exaucée. Il faut que la pluie ne tarde pas trop et permette à la semence de germer, mais elle doit également s'arrêter à temps pour que le mil mûrisse et ne pourrisse pas. A Faren, dans le massif Nord, les femmes de la famille du prêtre du clan Cacara préparent en octobre une pâte de mil et y ajoutent du noir de fumée; les enfants sont invités à consommer dans la petite case-sanctuaire de l'*gkglmîyɛ* les boulettes de mil noircies que leur présente le prêtre et qui représentent les épis gâtés du mil; par ce geste, le prêtre invite l'esprit à mieux surveiller les cultures. Lors de la récolte du petit mil en juillet, des ignames en août et novembre, du mil en décembre, les prêtres offriront les prémices aux *akgɫma* et les chefs de maison aux *atgtuna*; c'est seulement à partir de ce jour que la nouvelle nourriture sera consommée...

Prières et libations sont ainsi le véhicule du dialogue direct que le *jɔjɔ* entretient avec l'invisible; il suffit de la médiation de la parole et de l'eau adressés aux *akgɫma*, pour que s'instaure la communication entre Dieu et son représentant. Dieu n'a pas de sanctuaire, il ne réclame pas de victime, il ne reçoit pas le sang de l'animal immolé. Le prêtre est considéré comme un *gkglmîyɛ* et il invoque Dieu pour le bien de tous; homme de paix, il n'a pas à sacrifier, il doit donner de l'eau à terre; sa mort n'est pas pleurée et son inhumation a lieu la nuit dans une tombe que l'on creuse spécialement pour lui.

III. *Malédiction, maladies, mort*

Au temps des origines, l'homme ne mourait pas; la mort fit son apparition avec la guerre, la misère avec la désobéissance de la femme :

La lutte du fort et du faible

'Quand les hommes furent nombreux, la guerre apparût
'Entre le faible et le fort.
'Le fort alla partager la couche de la femme du faible
'Le faible alla voir un génie et lui dit : "mon ami, lui
'Et ma femme sont couchés ensemble, que dois-je faire ?"
'Le génie lui répondit : "coupe une épine, et mets la
'Dans le poison; la nuit, quand il viendra, pique le."
'Il suivit son conseil et le fort mourut.

Les deux marmites

'Dieu avait créé le monde et y avait mis beaucoup de vivres,
'Les hommes mangeaient et buvaient en paix.
'Dieu leur interdit de toucher à deux marmites;
'La bonne marmite était blanche et contenait le bonheur
'La mauvaise marmite était noire et contenait le malheur.
'Pendant la nuit une femme alla ouvrir la marmite noire;
'Les abeilles commencèrent à piquer les gens
'Et la misère *kunygn* se répandit dans le monde entier.

Pour que terre soit fertile, il faut la débarrasser de tout ce qui est nuisible à la vie, il faut enfermer la mort, la "renvoyer", *sim dgnu*.

En août, lors de la fête des ignames mâles (*kiyêna*) l'homme du marché, *kiyakuđu*, tue un poussin sur l'autel du marché, un tumulus de pierres, haut de un mètre cinquante, où la mort est enfermée; il embroche le poussin de la bouche à l'anus et le plante au sommet du tas de pierres.

Lors du grand rituel *habiys* en novembre (*dgnu* dans le massif Nord Lamadesi), les voyants et les hommes puissants démolissent l'autel du marché, puis la nuit venue, partent à la recherche du serpent *cincin*; après l'avoir découvert, ils l'attrapent, le coupent en morceaux - on dit alors qu'on tue la mort, *ba ku sim* - et le

mettent dans une marmite neuve avec de la boue et toutes sortes d'animaux venimeux, scorpions, crapauds. Tout le jour, ils danseront autour de la marmite, en montrant, par leurs exploits, qu'ils sont plus forts que la mort; après lui avoir barrée la route en répandant de la cendre à la croisée des chemins, ils iront jeter la marmite, à la tombée de la nuit, à la frontière du territoire ennemi.

La mort guette l'homme audehors - il doit se protéger contre l'ennemi extérieur -, elle le guette aussi au dedans de la cité. Il doit d'abord se prémunir contre le risque de maladie et mort par sorcellerie : qu'un sorcier lui ravisse sa force vitale *ciyam*, il tombe malade, maigrit et meurt si un devin qualifié n'intervient pas à temps pour le délivrer. La cure divinatoire est le seul remède au danger de mort par sorcellerie. Il doit ensuite prévenir le risque de provoquer le courroux des *atgtuna* et *akqlma*, s'il vient à négliger ses devoirs à leur égard et à "tomber dans le piège" (= à transgresser) des interdits. Il "entre alors en dette" - *su kîmiyg* - et s'expose à leur malédiction s'il n'acquitte pas son dû en leur sacrifiant.

Dans leur vie invisible, les esprits continuent d'éprouver les désirs et passions des hommes; faute d'être honorés et respectés, ils en éprouvent du ressentiment et peuvent "arracher sa dette"; ils frapperont l'individu ou son groupe dans sa subsistance (sécheresse, invasion de sauterelles...) ou dans son corps : maladies, morts accidentelles sont des symptômes de leur malédiction et de leur malveillance; on dit alors qu'ils "entrent en guerre contre les gens" (1).

Alors que la mort d'une personne âgée est signe de repos pour celui qui a bien vécu - on danse lors de ses funérailles et il devient *atgtu* -, la mort accidentelle frappe celui qui a mal agi; le noyé, le foudroyé, l'homme tué dans un accident de la route, ne sont pas enterrés dans le tombeau familial mais sur le lieu même de

(1). Cf. notre étude Justice, pouvoir et vengeance chez les Kabiye, in *La vengeance* (ed. R. Verdier), vol. 1, 1980.

l'accident.

Lèpre, variole, hydropisie, cécité sont le plus souvent considérées comme des malédictions des *akqlma* : la lèpre et la variole comme le châtiment du mangeur de la vitalité humaine, l'hydropisie comme la sanction du mangeur de la vitalité des plantes, la cécité comme la réponse à l'adultère commis avec la femme d'un frère aîné; on dira alors : *ɛ wɔka yɔ pɛ wɔkɔ i* : il a "gâté, ça l'a "gâté".

De même que la divination est le seul recours pour démasquer le sorcier et lutter contre la sorcellerie, de même le sacrifice est le seul remède pour conjurer la malveillance des *akqlma* et *atqtuna* et "refroidir leur coeur". C'est dans ce contexte que prend toute sa force l'expression proverbiale :

Eyu dɔw kpɛnɛ s'ɛ wahna ɛ kunyɛn : l'homme élève la bête pour guérir sa misère.

IV. La mise à mort

Si tout homme a le devoir de "sacrifier", tout le monde ne peut exercer la fonction de sacrificateur, qui est liée au statut personnel et parental.

D'abord la femme ne peut mettre à mort; on en donne trois raisons :

- . sa force redoutable qui peut devenir meurtrière et se retourner contre elle; on rapporte le cas de femmes, qui, dans l'ancien temps, lors du *habyɛ*, avalaient l'enfant dont elles venaient d'accoucher,

- . son état d'impureté quand elle a ses règles (elle ne peut alors faire la cuisine),

- . sa mobilité, due au fait qu'elle est "prêtée à ses maris", qu'elle continue d'appartenir à sa famille en tant que fille et soeur, qu'elle demeure sous la garde de son frère aîné, qu'on ne l'enterre pas chez son mari, mais chez elle.

Pour être sacrificateur, il faut être chef de maison. Le fils marié, qui n'a pas construit sa maison personnelle et qui continue d'habiter avec le père, ne peut sacrifier lui-même; c'est seulement à la mort du père, chef de maison, ou en son absence, que le fils aîné, ou

le neveu utérin, pourra sacrifier.

Pour "sacrifier" aux *algtuna*, il faut être chef de la grande maison, *deasqsg*, celle où se trouve la case-sanctuaire contenant leurs autels; pour "sacrifier" aux *akqlma*, il faut être chef de lignage.

1. On ne peut offrir aux esprits protecteurs que le fruit de son labeur, ce qu'on a produit par son travail et grâce à leur bénédiction. Mil et ignames, les deux principales nourritures, sont offertes en prémices lors des fêtes des récoltes; la pâte de mil, d'igname est alors préparée par les femmes et déposée dans des pierres creuses pour les esprits, avant d'être consommée; la bière de mil est alors versée sur l'autel et consommée par tous les participants.

Seul l'animal domestique peut être sacrifié; aucun animal sauvage ne peut être offert aux esprits, hormis certains oiseaux, le lézard *kilaku*, ainsi que les crabes et grenouilles que l'on peut parfois substituer au mouton dans le sacrifice aux *waynyima* et *limdanyima*. On dit que les animaux sauvages appartiennent aux *alewa*; le chasseur qui a tué un animal de brousse doit, au retour de la chasse, procéder à un rituel de séparation et de protection pour se prémunir contre le risque que l'animal mort ne se venge.

Tout animal domestique, à l'exception du porc, du chat, du cheval et du canard (ces deux derniers sont d'importation récente) peut être "sacrifié"; quand au chien, il fait l'objet d'une réglementation particulière, car il est l'animal de l'initiation des adolescents *efala* et sa consommation est interdite aux femmes et aux garçons non encore initiés. Sa mise à mort et sa consommation diffèrent dans les deux massifs (1).

Dans le massif sud (Kidjan-Kèwè), l'animal est étouffé par strangulation; on le tue - *ba ku* - on ne le "sacrifie" pas - *ba la* (2) -;

(1). Cf. notre article Le canicide chez les Kabyè, in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier n°1, 1975, pp. 129 à 136.

(2). *law* : "sacrifier"; *kilaw* : "sacrifice".

durant les trois ans de son initiation, l'*efalu* mange le chien à l'écart de la maison avec ses camarades de classe d'âge; lors des luttes annuelles, il s'enduit le corps de la graisse de chien. A la fin de son initiation, il n'a plus droit de manger le chien.

Dans le massif nord (Lamadessi), le chien est "sacrifié" sur l'autel du *waytu* du nouvel initié; à partir de ce jour et jusqu'à la fin de sa vie, il pourra consommer la viande de chien.

La victime doit être celle désirée par l'esprit : son espèce, son sexe, sa couleur doivent répondre à ses exigences. Pour certains sacrifices, la victime est connue d'avance : ainsi le bœuf est l'animal sacrifié pour l'initiation des jeunes filles *akpema* et des guerriers *kgndana* et pour le rituel d'entrée dans la classe d'âge des *esakpa*; le coq est sacrifié pour l'*efalu* et le *sankayu*; lors des grands rituels d'expiation dans les hauts lieux, on immole un jeune taureau attrapé dans un champ.

Pour d'autres "sacrifices", c'est le devin, consulté pour interpréter les présages *kawulasi* envoyés par l'esprit, qui transmettra ses volontés et prescrira le sexe et la couleur de la victime. S'il n'a pas l'animal adéquat, le chef de maison devra se le procurer par échange ou prêt auprès d'un parent ou ami; s'il ne trouve pas l'animal souhaité, il demandera à l'esprit de patienter en lui substituant provisoirement la corde qui sert à l'attacher.

2. Toute mise à mort n'est pas "sacrificielle"; ainsi au début des funérailles, les parents du mort tuent au dehors de la maison de nombreuses bêtes en son honneur. Pour qu'il y ait sacrifice, *kilaw*, il faut que l'animal soit destiné à l'esprit et tué au lieu où il est invoqué, près de son autel, morceau d'assiette, boule de terre, pierre ronde, bâton fourchu, tas de pierre ou arbre (1).

(1). Chasse et guerre se situent hors de l'espace civique et sacrificiel, dans un mode sauvage où la mort est un simple meurtre : on tue les animaux sauvages, on tue le sorcier, on tue l'ennemi; il n'est point là question de sacrifice. Quand quelqu'un a échappé

Certains "sacrifices" ont lieu à l'intérieur ou à l'entrée de la maison, d'autres, au bord du chemin, dans les champs, au marché, enfin dans les lieux saints.

Les "sacrifices" domestiques s'adressent aux *waynima*, *limdanyima* et *atgtuna*; chaque individu a, à l'entrée de sa case, un autel, le *ndaka*, petit morceau d'assiette recouvrant deux petites pierres ou petits pots, pour son *waytu*; dans la cour principale, une pierre plantée est destinée aux sacrifices pour les *limdanyima* de la maison; enfin dans la grande maison familiale se trouve la case des *atgtuna* contenant les pierres et boules de terre, *kumola*, des ancêtres réputés. Certaines familles ont, en outre, près du vestibule d'entrée, un arbre ou amas de pierres pour l'*ekglmlyg* protecteur de la maison.

Les champs ont aussi leurs autels. Quand le mil grandit, on pique un oeuf frais et un jeune poussin sur un bâton fourchu planté en terre. La protection des *hayimmyima* est alors demandée afin que les âmes du mil ne soient pas emportées par quelque sorcier et détournées à son profit. Lors de la récolte du mil, on sacrifie sous l'arbre ou le tas de pierre en reconnaissance aux esprits du champ; l'animal est alors consommé sur place avant de rapporter les épis à la maison.

Le marché, situé à l'emplacement d'un ancien champ, a aussi son tas de pierres flanqué d'un bâton pointu sur lequel on empale le poussin de la mort (cf. 2.5).

Les *akgłma* ont leur autel, pierres et arbres, dans les lieux saints *kgtasi*; ce sont des bosquets où l'on ne doit pas ramasser le bois mort et où, seuls les *jgłgna* sont habilités à officier pour l'ensemble de la communauté; dans certains lieux saints, deux petites cases-sanctuaires figurent l'habitation du premier ancêtre

à un accident (de chasse, de la route...), on lui passe sur le corps une poule, pour que ses plumes lui enlèvent le malheur; on dit qu'on lui "enlève la poussière" *pe kpsi eyu*; la poule est simplement tuée et n'est pas offerte à un esprit. Lui seul consomme sa chair.

clanique et de sa femme.

3. Tout "sacrifice" débute par une prière adressée à l'esprit et une libation de bière de mil sur son autel. Avant de tuer le mouton ou la chèvre, le sacrificateur présente à l'esprit un poussin ou poulet, lui arrache les plumes du dos et du derrière, qu'il répand sur l'autel; puis il lui incise le cou et répand quelques gouttes de sang sur l'autel avant de jeter l'animal à terre. L'assistance observe alors un profond silence durant l'agonie du volatile, dont elle suit attentivement les ébats jusqu'à ce qu'il s'immobilise. La victime doit mourir sur le dos, les pattes en l'air; elle a alors "salué" et l'esprit l'a "reçue". On brise alors ses pattes, on l'éventre et, après avoir retiré les intestins, le foie et le gésier, on la donne à cuire aux femmes.

Le mouton ou la chèvre a été attaché à un bois près de l'autel; le sacrifiant le détache et le prend par la corde avant que le sacrificateur le renverse et le serre entre ses jambes, la tête en avant et le museau fermé avec sa main gauche (1); il prend alors le couteau dans la main droite et lui transperce la gorge. Le sang est recueilli dans une marmite et n'est pas versé sur l'autel. L'animal exsangue est placé sur un lit de feuilles pour être dépecé : on lui enlève la peau, on découpe les épaules, puis les cuisses; une épaule et une cuisse iront à l'oncle maternel, une cuisse au neveu, une épaule aux parents du sacrifiant; la cervelle sera pour les enfants et le devin appelé en consultation recevra la cage thoracique; enfin la tête, les côtelettes et le dos seront envoyés aux parents de la grande maison.

Foie, poumons, pancréas et reins sont mis de côté avec le sang, pour être consommés après cuisson par les participants; on les désigne

(1). Lorsqu'il s'agit d'un sacrifice de réparation visant à laver l'auteur d'un *kiwskim*, on passe l'animal sur son corps avant de le tuer.

par le terme *aggtgla*. La panse est vidée de son rumen et ce dernier est répandu tout autour de l'autel. Le cou est découpé en petits morceaux ainsi que la panse et on en fait des petites boules de viande ficelées avec des bouts d'intestin; ces boulettes crues, *loloha*, seront envoyées à tous les aînés de la famille.

Entre temps, les femmes ont préparé la pâte de mil, fait cuire le poussin et les *aggtgla* pour le repas *ntgtg* (1). L'esprit a déjà reçu la force vitale, *ciyam*, du poussin, véhiculée par le sang et répandu sur l'autel. Le sacrificateur lui adresse quelques paroles et dépose sur l'autel quelques petits morceaux de viande cuite trempés dans la sauce :

'Aujourd'hui je suis venu, je viens pour que tu regardes

'Dans le fond de mon oeil (= que tu entendes ma requête)

'Qu'ai-je à ajouter ? C'est ta part.

Puis il jette un peu de viande près de lui pour "ceux qui sont avec lui"; enfin il lance un morceau par dessus son épaule à l'intention de ses ennemis, "ceux du dehors".

Les participants sont alors invités à consommer la pâte de mil et la viande bouillie; mise en commun et partage soulignent la solidarité qui unit entre eux les membres de la communauté familiale et le lien de dépendance vis à vis des puissances qui garantissent sa vie et sa survie.

V. *Le lien de dépendance vitale entre le visible et l'invisible*

I. Pour cerner la place et le sens du sacrifice dans la pensée et l'acti-

(1). Le rite qui consiste à enterrer vivant un animal relève non du domaine sacrificiel, où la victime est consommée, en chair ou en esprit, mais du domaine de la sorcellerie; en pratiquant ce rite, on cherche à faire du mal à son prochain. En règle générale, l'animal sacrifié est consommé; toutefois dans certains sacrifices aux *akolma*, (exemple du chien sacrifié), l'animal n'est pas consommé, il est mis dans l'arbre où il pourrira.

tivité sociale des Kabiye, il faut le saisir dans le contexte global du système de communication entre le monde des vivants et celui des vivants invisibles. L'un et l'autre ne sont pas séparés et opposés comme deux entités distinctes et autonomes; il n'y a pas d'un côté la sphère du sacré, de l'autre celle du profane.

Les deux mondes sont conjoints et complémentaires; ils procèdent l'un et l'autre de la conjonction de ciel et terre, de la descente sur terre des premiers hommes devenus les *akqlma*, les ancêtres fondateurs des principaux clans; d'où le lien indivisible entre Dieu, ses envoyés et les hommes. Ainsi vie et mort font couple et les vivants d'au-delà sont les garants et protecteurs de la vie sur terre : point de rupture avec la vie posthume, comme l'attestent les dernières paroles prononcées à la mort d'un vieux :

'Aujourd'hui tu t'en vas et nous n'y pouvons rien

'Salue ceux qui nous ont devancés et dis leur

'Que nous sommes derrière; va en paix !

Point d'âge d'or ni de paradis perdu, point de faute originelle irréparable qui aurait dissocié le monde des mortels de celui des immortels, creusé un abîme entre l'humain et le divin, coupé le lien ontologique unissant vie et spiritualité.

Il convient dès lors d'écarter pour la société étudiée le modèle Maussien selon lequel le "sacrifice serait un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une chose consacrée et détruite" (la victime).

2. Le monde des esprits est structuré à l'image du monde des humains; ce dernier comprend d'un côté le commun des mortels, les "hommes sourds" -*kututamu*- à la parole des *alewa*, de l'autre les voyants *kinadena*, qui entrent en rapport avec eux pour le bonheur ou malheur du genre humain.

Divination et sorcellerie sont les deux modes inverses de relation des voyants avec les génies sauvages; il les contrastent avec les procédures mises en oeuvre pour communiquer avec les esprits civilisés, gardiens de la maison, des champs, de la cité, qui veillent à la production et à la reproduction de la vie.

Chaque individu est tributaire de ces puissances spirituelles à

différents niveaux :

. en tant qu'individu particulier, il dépend des *lindanyima* *vaynyima*,

. en tant que membre d'une famille, il dépend des *atgtuna*,

. en tant qu'agriculteur, il dépend des *hayimnyima*.

A ces esprits d'en bas, tout homme doit faire des libations et des sacrifices à divers moments de sa vie, à certaines époques de l'année et quand ceux-ci en expriment le désir; au chef de sa maison revient alors la charge d'accomplir le rite sacrificiel approprié.

Enfin, en tant que membre d'un clan et d'une cité, tout individu est sous la sauvegarde des esprits d'en haut, les *akglma*, à qui seuls sacrifient les doyens de lignage et de clan pour le bien commun sous la conduite du *jgjjg* qui les invoque et leur adresse des libations.

esprits du monde sauvage		esprits du monde civilisé	
	(<i>alewa</i>)		(<i>atgtuna</i> , <i>akglma</i> ...)
divination	+		-
sorcellerie	+		-
<i>kelisa</i>	-		+
<i>kilaw</i>	-		+

3. Alors que divination et sorcellerie instaurent un rapport de domination et de soumission entre l'homme et les *alewa*, invocation, *ngh lgw*, libation, *kelisa*, "sacrifice", *kilaw*, expriment le lien de dépendance réciproque et de subordination hiérarchique de l'homme vis à vis des esprits sustentateurs et gardiens de la vie(1).

(1). Cette subordination ressort explicitement dans le conte suivant :

'Une femme était stérile, on l'amena sous l'arbre (*gkglmiyg*)

'L'homme qui l'accompagnait dit : "ton premier enfant lui sera consacré".

'La femme devint enceinte et accoucha d'une fille;

Prier, verser l'eau, "sacrifier" sont un devoir impératif : l'homme est l'obligé des esprits et ceux-ci ne manquent pas de lui rappeler par des signes prémonitoires son obligation de dialoguer avec eux et de les honorer sous peine de s'exposer à leur malédiction.

Les esprits ont en effet besoin de commercer avec les hommes, ils ont faim et soif en esprit de cette nourriture qu'ils dispensent aux hommes et ils doivent être payés de retour, et pour les bienfaits qu'ils leur procurent, et pour les offenses qu'ils subissent : par la prière, l'homme sollicite leur bénédiction et pardon, par la libation, il leur exprime sa gratitude, par le sacrifice, il acquitte son dû.

En ce sens, le "sacrifice" est l'aboutissement du rituel de communication inauguré par la prière; la mise à mort de l'animal, sa "réception", le partage de la victime, le repas en commun unissent et ré-unissent les deux mondes solidaires des esprits et des hommes : cette union, sans cesse menacée par la faute des hommes et la colère des esprits, le rite "sacrificiel" tend à la préserver et la restaurer.

Mais on saisit en même temps que l'efficacité et la finalité du rituel de mise à mort n'ont plus de raison d'être quand la correspondance des deux mondes et leur harmonie sont assurées par celui qui témoigne sur terre de la sainteté de Dieu, le *jɔjɔ*, l'homme de la prière et des libations, celui à qui toute violence est interdite, celui qui ne peut tuer et qui est néanmoins au centre de l'édifice culturel.

'La fillette grandit, elle eut un amant et lui déclara :
'Mon père a amené ma mère sous l'arbre, on doit me tuer
'Alors son amant protesta : est-il permis de tuer un être humain ?
'Si l'on doit t'amener sous l'arbre pour te tuer, je vais aller
'Chercher un chien, de la farine et des poules.
'Au jour dit, le jeune homme grimpa sur l'arbre;
'Au moment où ses parents la saisirent pour la tuer,
'Il sauta de l'arbre et déclara : on va sous l'arbre
'Pour trouver la santé, non pour tuer un être humain.
'Voici des animaux, sacrifiez la poule, et si tout va bien
'Tuez le chien. Depuis ce jour, on ne sacrifie plus des êtres humains.

4. Quel rapport y a-t-il finalement entre le *kelisa*, la libation et le *kilaw*, cet acte de violence qui tient une place si importante dans la pratique religieuse, alors que Dieu ne réclame pas de sacrifice ?

a) *Au plan spirituel*

La mise à mort de l'animal domestique se situe à l'articulation de la mort et de la vie, en ce lieu paradoxal où un acte de mort débouche sur la vie, où un acte destructeur la préserve et la restaure.

La vie est un bien donné et reçu, qui a sa source en Dieu et qui se transmet par le canal des esprits protecteurs, esprits ancestraux, esprits de l'eau, esprits de la terre cultivée... Ceux-ci ont le pouvoir de donner la vie et de la reprendre : ils peuvent bénir et maudire. De leur bénédiction dépend le bonheur de l'homme et sa richesse; leur malédiction cause son malheur et sa misère.

C'est dans le contexte de cette dépendance vitale qu'ont lieu libations et offrandes de prémices d'une part, mise à mort de l'animal domestique d'autre part.

b) *Au plan social et politique*

La mise à mort rituelle de l'animal domestique débouche normalement sur sa consommation et en principe sur le repas convivial; pratiques essentiellement communautaires, *kelisa* et *kilaw* définissent des unités commensales dépassant le cadre du foyer, rassemblant tantôt les gens de la maison ou de la grande maison patriarcale, tantôt les consanguins et utérins, dans les grandes occasions enfin, les représentants des clans de la cité. C'est dire que le "sacrifice" circonscrit en dernier ressort l'espace interne de la cité, celui où l'on prend habituellement sa première épouse, celui de tous les hommes qui participent au culte des grands esprits protecteurs *akolma*; espace qui s'oppose à l'espace du dehors, lieu de la chasse et de la guerre, lieu où la mort est un meurtre qui appelle vengeance.

espace du dedans de la cité

kelisa-kilaw

mariage

espace du dehors

chasse

guerre

c) *Au plan éthique*

La dépendance à l'égard des esprits protecteurs s'exprime à deux niveaux : santé et prospérité vont de pari avec ce qui est bon - *kidgdim* -, ce qui est propre - *erieri*; la maladie - *kutq̃* - et la misère - *kunyq̃* - vont de pair avec la transgression *ki t̃q̃ k̃g tim* et la corruption *kiw̃kim*.

Dans le premier cas, l'homme, récompensé de sa bonne conduite, a un devoir de reconnaissance, une dette de gratitude envers les esprits qui l'ont protégé; dans le deuxième cas, celui qui a offensé les esprits et encourt leur malédiction a le devoir d'obtenir leur pardon, de "réparer"; il a une dette d'offense *kimĩỹg*, qu'il doit acquitter à temps sous peine de se voir "arracher sa dette", d'être châtié sans appel.

A ces deux obligations, devoir de gratitude et dette d'offense, se trouvent correspondre les deux rituels du *kelisa* et du *kilaw*, les deux fonctions de *lisiỹg* et de *layu* :

Système d'obligation et de prestations

obligations	devoir de gratitude	dette d'offense
prestations	<i>kelisa</i>	<i>kilaw</i>
agent	<i>lisiyu, j̃q̃j̃q̃</i>	<i>layu</i>

Cette mise en correspondance schématique fait ressortir d'une part la proximité des deux rituels - qui répondent l'un et l'autre à un dû et qui dans la pratique marchent souvent de pair; d'autre part, la distance théorique qui sépare le devoir pieux de l'obligé de la dette impie de l'offenseur.

La différence des deux types d'obligation et de prestation - la corrélation du *kelisa* et du devoir de gratitude, du *kilaw* et de la dette d'offense - ne saurait signifier que toute mise à mort rituelle est en rapport direct avec la transgression d'une norme et opère une réconciliation et une réparation. Elle nous suggère seulement que le "sacrifice" a un lien privilégié avec la transgression et qu'en tant que réponse aux malheurs de l'homme qui rompt son lien de dépendance à l'égard de ses tuteurs spirituels et subvertit l'ordre du monde, il est, dans son prototype, un mode de rétablissement de la communication, interrompue par sa faute, et de restauration de l'ordre perturbé.